



**HAL**  
open science

## La symbolique des gravures rupestres du Mont Bego

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. La symbolique des gravures rupestres du Mont Bego. *L'anthropologie*, 2003, 107, pp.271-290. <10.1016/s0003-5521(03)00008-6>. <hal-04616268>

**HAL Id: hal-04616268**

**<https://hal.science/hal-04616268v1>**

Submitted on 18 Jun 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



Available online at [www.sciencedirect.com](http://www.sciencedirect.com)

SCIENCE @ DIRECT®

---

L'anthropologie

---

L'anthropologie 107 (2003) 271–290

[www.elsevier.com/locate/anthro](http://www.elsevier.com/locate/anthro)

Article original

## La symbolique des gravures rupestres du Mont Bego

### The symbolic interpretation of rock engravings from Mont Bego

Joël Thomas \*

*Université de Perpignan, faculté des lettres et des sciences humaines,  
52, avenue de Villeneuve, 66860 Perpignan cedex, France*

---

#### Résumé

L'analyse des structures anthropologiques de l'imaginaire élaborée par Gilbert Durand permet de repérer un langage symbolique des idéogrammes du Mont Bego (circa 2500–1800 BC). Elles se répartissent en trois grands types de figures : figures associées au Dieu-Taureau et au Dieu de l'Orage, relevant de la première fonction, de type « héroïque » ; figures d'attelages, de réticulés, évoquant des champs labourés et renvoyant à la fonction maternelle et féminine dite « nocturne mystique » ; figures liées à l'initiation, à la relation entre la première et la deuxième fonction, relevant de la fonction dite « nocturne synthétique » et particulièrement repérable sur la dalle dite du « Sorcier ». Une étude comparative avec des figures symboliques plus tardives, présentes dans les pratiques culturelles de la Grèce archaïque, puis classique et dans l'imaginaire gréco-romain, permet de comprendre que c'est toute une image cohérente du cosmos que l'homme méditerranéen se donne à voir, dans une grande stabilité, depuis les figures proto-figures du Mont Bego jusqu'aux formes élaborées de l'imaginaire religieux gréco-romain, en particulier à travers ses rituels mystérieux.

© 2003 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS. Tous droits réservés.

#### Abstract

The analysis of imaginary anthropological structures elaborated by Gilbert Durand enables us to identify a symbolic language of ideograms from Mont Bego (circa 2500-1800 BC). There are three main types of figures: figures associated with the Bull- God and with the God of Storms, which come under the first function "heroic"; figures depicting harnessing and reticulates which evoke ploughed fields and make reference to the feminine and maternal function known as "mystic nocturne"; figures linked to initiation, to the relationship between the first and the second function, which come under the function known as "synthetic nocturne". These figures are located particularly on the slab known

---

\* Auteur correspondant.

Adresse e-mail : [jthomas@univ-perp.fr](mailto:jthomas@univ-perp.fr) (J. Thomas).

as the “witch”. A comparative study of the later symbolic figures, presented in worship practises in archaic and then classic Greece and in the Greek-Roman imaginary, helps us to understand that Mediterranean mankind portrays a coherent image of the cosmos. This image is stable from the proto-Ligurian figures of Mont Bego until the forms elaborated by the Greek-Roman religious imaginary, in particular through mysterious rituals.

© 2003 Éditions scientifiques et médicales Elsevier SAS. Tous droits réservés.

*Mots clés* : Mont Bego ; Symboles ; Gravures (rupestres) ; Taureau ; Initiation ; Sacrifice ; Attelages ; Montagne (sacrée)

*Keywords*: Mont Bego; Symbols; Rock Engravings; Bull; Initiation; Sacrifice; Harnessing; Mountain sacr

Cet article est né de la rencontre de deux curiosités scientifiques : celle du Pr. Henry de Lumley, désireux de prolonger ses remarquables travaux de localisation, de relevé, de description des gravures rupestres du Mont Bego<sup>1</sup> par une étape supplémentaire : le déchiffrement du sens de ces idéogrammes, qui s’organisent en écriture ; non une écriture alphabétique, ni hiéroglyphique, mais une écriture symbolique. Et d’autre part ma propre curiosité d’antiquiste, ayant travaillé sur l’exégèse des représentations de la culture gréco-romaine, dans les domaines de la littérature (Thomas, 2003), de l’iconographie (Thomas, 2002) et de la civilisation et ayant le désir de repérer jusqu’où on pouvait remonter dans le temps pour trouver trace des structures de l’imaginaire à l’œuvre dans le monde gréco-romain. Cette investigation rejoint d’ailleurs un enjeu très actuel des sciences humaines. Dans l’étude comparée des mentalités et de leurs systèmes de représentations, il se fait un consensus pour rejeter deux perversions de l’exégèse : l’explication positiviste par des chaînes factuelles mécaniquement déterminantes et la tout aussi dangereuse hypothèse d’une origine unique des systèmes de représentations et d’une sorte d’absolu préhistorique. Comme je l’ai suggéré dans un ouvrage de synthèse, « l’objectivité scientifique n’est pas plus dans la volonté scientifique de tout unir que dans celle de tout séparer » (Gallais et Thomas, 1997 : p. 13). La prise de conscience — longue à se faire — de ces deux impasses épistémologiques a conduit les chercheurs à privilégier une troisième piste : la nature à la fois délibérément phénoménologique et radicalement non-historique du sens et des systèmes de représentation symbolique. Cela permet de repérer la structure à la fois récurrente et mutante des systèmes de représentation, qui s’ordonnent plutôt en « constellations » qu’en « enchaînements » diachroniques. Ainsi, les méthodes mises au point par Cl. Lévi-Strauss et par G. Durand tendent à proposer une lecture « synchronique » des textes ou des représentations au sens large, afin de mettre en évidence des « paquets », des « essaims », des « constellations » de mythèmes, dont l’ensemble forme un « récit », finalement très stable, du mythe par lequel l’homme se donne à voir le cosmos. Il en ressort que les figures de l’âge d’or ne se situent pas plus (ni moins) dans une préhistoire mythique que dans la Rome augustéenne dont nous parle Virgile ; et que l’Œdipe des Tragiques grecs (quoique « sans complexes » selon J.-P. Vernant) n’est pas plus (ni moins) œdipien que celui de Freud...

<sup>1</sup> On trouvera l’essentiel de l’iconographie sur le sujet dans deux ouvrages de référence : H. de Lumley, *Le Grandiose et le Sacré*, Aix-en-Provence, Édisud, 1995 et *Le Mont Bego*, Paris, Éditions de l’Imprimerie nationale, 1992.

D'où un retour en force, chez les anthropologues, de la notion d'archétype, avec même des formes qui auraient pu paraître imprudentes il y a peu. Écoutons Emmanuel Anati, directeur du centre d'études préhistoriques du Val Camonica : « Les différents mythes et les différentes croyances peuvent être ramenés à des archétypes communs. On peut postuler l'existence aux origines d'une religion originelle archétypique de l'*homo sapiens*, avec des principes, des concepts de base, des canons essentiels, dont l'héritage se conserve dans toutes les religions encore existantes » (Anati, 2001 : p. 106). Pour les raisons que nous avons évoquées, nous préférons parler de « constellations » mythiques et nous réfutons cette idée d'une « religion de l'origine », trouvant plus conforme scientifiquement celle d'une pérennité et d'une stabilité du sacré dans les systèmes de représentation. Mais le principe même de cette prise de conscience chez les préhistoriens est fort intéressant.

Cela nous permet de risquer une définition de ce que nous entendons par **imaginaire**<sup>2</sup> : non un principe d'imagination qui s'opposerait à un principe de réalité, mais la mise en évidence d'une série de dynamismes organisateurs tendant à reproduire, à différentes échelles, une même image primordiale du cosmos en miroir. Ainsi, l'organisation politique, la religion, l'art, les approches scientifiques du savoir, la vie quotidienne auront en commun d'être les hypostases d'une image du monde. L'imaginaire est donc un système dynamique de représentations.

On s'aperçoit alors que les figures de cet imaginaire sont relativement peu variées, comme si les solutions que la nature pouvait proposer à la création étaient loin d'être infinies : monotonie sublime, selon une belle expression de Blanchot et en aucun cas répétition ou pauvreté. Car, comme un même paysage change selon les heures du jour et les différences d'éclairage (les peintres le savent bien), il ya un chatoiement des figures de l'imaginaire et leur *unitas multiplex* se ramène à une forme de logique. Logique d'antagonismes, dirait le physicien Stéphane Lupasco (1951). Car là encore, le *corpus* des représentations symboliques fait apparaître avec une grande stabilité une structure récurrente : comme l'enfant qui, pour affirmer sa personne au sein de la famille et de la société, se pose en s'opposant, tous les grands langages symboliques se fondent, d'abord, sur des schémas d'antagonismes et sur des différenciations fortes. On connaît les travaux décisifs de Bachelard, d'Eliade, de Durand dans ce domaine : « l'invention de la mythologie » passe par la lutte des dieux contre les géants, d'Ouranos contre Gaia, des dieux Pères contre les déesses Mères, de l'ordre jupitérien et apollinien hésiodique contre le désordre titanesque et dionysiaque.

Puis, dans un deuxième temps et de même que l'enfant qui devient adulte trouve son espace d'individuation en conciliant en lui les contraires, les systèmes de représentation par lesquels l'homme se donne à voir le monde et lui-même dans le monde, vont intégrer une forme de complexité — la dialogique d'E. Morin... (Morin, 1987 : p. 27 sq.) qui permet de dépasser les oppositions originelles sans en perdre le contenu fécondant. Autrement dit, après la Guerre intervient une Alliance qui est riche de tous les antagonismes qu'elle a dépassés. Et redisons-le, ces structures ne sont pas l'apanage d'un « pré-carré » mythique des récits originels. Il revient à G. Durand d'avoir montré (Durand, 1961) comment l'univers romanesque de la Chartreuse de Parme s'organise autour de ce « renversement »

<sup>2</sup> Pour une étude plus approfondie, nous renvoyons à l'ouvrage collectif *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (J. Thomas, dir.), Paris, Ellipses, 1998.

du processus symbolique, qui passe du diurne héroïque de Fabrice à Waterloo au nocturne mystique de Fabrice prisonnier dans sa tour...

Un des enjeux de cet article est donc de souligner que, par delà les différences bien réelles entre ce que nous appelons les mythes littéraires (qui ont un support écrit pour expression) et les mythes « primitifs » exprimés sous forme d'idéogramme (les figures du Bego, celles de Gavrinis), il y a une « logique d'imaginaire » commune ; nous voudrions le mettre en évidence dans les pages qui suivent. Ces ressemblances entre les figures du mythe ne doivent d'ailleurs pas nous masquer leurs différences ; et c'est même un des intérêts que nous avons pris à cette étude d'une forme non écrite d'expression symbolique. Car les littératures ont leurs codes, les récits écrits sont à leur manière inscrits dans d'autres logiques<sup>3</sup>. Il est vital pour le mythicien d'étudier le mythe dans une gangue plus « native », dans son dynamisme formateur et organisateur. Sur ce plan, le *corpus* du Mont Bego et l'ethnologie de terrain qui va avec lui permettent un précieux comparatisme et un élargissement de ses « anciens parapets » épistémologiques.

On pourrait d'ailleurs, à partir de cette étude sur le langage symbolique des idéogrammes du Mont Bego, esquisser d'intéressantes comparaisons avec la façon dont le langage articulé s'est constitué : on sait que, depuis les années 1990, la tendance est à reculer la date de l'émergence du langage humain : d'*Homo sapiens*, on le fait remonter à *Homo habilis*, voire à *Homo erectus*. De plus, une théorie prend forme (cf. les travaux de Merlin Donald, de Michael C. Corballis, de Derek Bickerton), qui, pour expliquer le processus d'élaboration du langage articulé, postule l'existence d'une forme de langage mimétique originel, désignant les êtres ou les situations en les mimant. Il serait peut-être possible de repérer plus tardivement la même stratégie, transposée dans le domaine de l'élaboration symbolique, lorsque les schèmes et les premiers mythes liés à une forme de sacré émergent de l'imaginaire d'*Homo sapiens* ; car le processus semble bien être le même : c'est une forme de mimétisme qui fait que l'orant s'identifie à la divinité qu'il implore ; on verra que les gravures du Mont Bego nous montrent clairement que l'homme se confond avec le totem qu'il évoque ; la représentation du corniforme tend à se refermer, à se développer, à se complexifier en visage humain (comme dans la représentation dite du « Christ ») : l'orant devient le dieu ; cette capacité mystique d'identification est la base même des cultes mystérieux qui suivront, dans le Bassin méditerranéen ; en même temps qu'elle prolonge l'origine mimétique du langage ; et le totémisme, ainsi que les pratiques du chamanisme semblent bien ressortir à ces même processus d'élaboration. À l'appui de cette lecture, P. Lévêque souligne que, dès le Paléolithique, « ce sont des témoignages quasi platoniciens sur les deux niveaux cosmiques. Deux niveaux qui sont mis en constante tension par les interconnexions qui les relient. L'homme s'identifie aux animaux qu'il vénère en revêtant une peau de bête, un masque, une queue postiche ou en imitant leurs danses sexuelles » (Lévêque, 1997 : p. 36).

<sup>3</sup> Dans ce sens et poussé jusqu'à une logique sans doute excessive (mais *kalos kindunos*, « le risque est beau » comme disait Platon parlant de l'hypothèse de l'immortalité de l'âme...), cf. le livre stimulant et tonique de F. Dupont, *L'invention de la littérature. De l'ivresse grecque au verbe latin*, Paris, La découverte, 1994.

## 1. La phénoménologie durandienne

Revenons un peu plus précisément sur l'état des lieux posé par G. Durand (1992), car après l'avoir longtemps tenu en relative défiance (on dérange toujours quand on pense différemment...), la communauté scientifique lui reconnaît de plus en plus sa dimension anticipatrice et novatrice dans l'évolution de l'anthropologie. Le point de départ est délibérément phénoménologique, il se fonde même sur la réflexologie et les travaux de l'école russe de Betcherev et Oukhtomsky. La distinction que fait cette école de trois dominantes réflexes (posturale, copulative, digestive) permet à G. Durand de repérer les structures de base de l'imaginaire humain en train d'élaborer ses systèmes de représentation, à travers ces trois dominantes :

- **la dominante posturale**, associée au régime diurne de l'image. Comme l'a montré Leroi-Gourhan (1964, 1965), c'est elle qui, dans l'anthropomorphose génétique, libère la main, installe la vision frontale (et non plus latérale), appelle les matières lumineuses, visuelles et les techniques de séparation, donc d'affrontement, mais aussi de purification, dont les supports figurés seront les armes, les flèches, les glaives. Cette structure est schizomorphe, le mode fondamental en est l'opposition, les mots clefs en sont : distinguer et exclure. Les fonctions sociales qui en relèvent sont celles du roi-prêtre, du guerrier, ainsi que les rituels de l'élévation et de la purification ;
- dans la classification tripartite durandienne, **la seconde dominante, digestive**, est liée à la descente digestive et non plus à l'émergence héroïque ; elle appelle les matières et les lieux de la profondeur : la terre caverneuse, l'eau profonde. Elle suscite les ustensiles à vocation de contenant : coupes, chaudrons, coffres. Elle subsume une sociologie matriarcale et une psychologie nourricière. Son sacré est celui de la Grande Mère. Les mots-clefs en sont : fusion, confusion, analogie ;
- ce qui caractérise la **troisième dominante, copulative**, selon G. Durand, ce sont les gestes rythmiques, dont la sexualité est le mode naturel vécu et qui se projettent sur les rythmes saisonniers, en annexant tous les substituts techniques du cycle : le cercle, la roue, le rouet. Les mots-clefs en sont : la relation, la causalité.

Il est à noter que la typologie durandienne est fondée sur une logique à la fois binaire et ternaire, puisqu'elle joue sur trois dominantes et deux régimes (diurne, confondu avec le postural et nocturne, qui recouvre le copulatif, dit « nocturne synthétique » et le digestif, dit « nocturne mystique »). C'est à partir de cette ambiguïté, féconde, mais pas toujours claire pour le profane, que nous avons risqué une élaboration secondaire, en proposant une relecture de la typologie durandienne<sup>4</sup> inspirée des travaux d'E. Morin et où la fonction « nocturne synthétique » apparaît comme un mode de complexification, qui ne situe pas sur le même plan que les deux autres, mais qui les relie, tout en leur donnant sens. Cette fonction « réconciliatrice » permet la complémentarité des contraires, tout en les conservant comme principes efficaces. Le « combat » et la « logique d'antagonismes » s'inscrivent alors dans un processus d'élaboration qui relève de ce qu'on s'accorde à considérer comme des schémas initiatiques. C'est dans ce contexte qu'est fondé le principe même du sacrifice, qui relie mort et vie dans un au-delà de la résurrection. Il est clair que ces structures mentales de relation, auxquelles nous donnons le nom de schémas d'initiation,

<sup>4</sup> Cf., par exemple, J. Thomas, *Introduction aux méthodologies de l'imaginaire*, Paris, Ellipses, 1998.

sont apparues très tôt dans l'histoire des rites funéraires et en tout état de cause bien avant les gravures rupestres du Mont Bego (dont nous rappelons qu'elles sont datées entre -2500 et -1800).

## 2. Les figures du Mont Bego : leur structure symbolique

### 2.1. *Le Ciel et la Terre*

La remarquable récurrence des représentations de corniformes, en liaison avec l'évocation du dieu soleil, permet de repérer d'emblée la prégnance d'un imaginaire diurne évoquant un dieu-Père, dieu du tonnerre tout-puissant et redoutable source de vie et de mort potentielle. « Les corniformes de la région du Mont Bego, dont les cornes ont tendance à se refermer ou qui se referment en cercle, symbolisent non seulement le taureau [principe mâle par excellence] mais aussi le soleil » (Lumley, 1992 : p. 97). Les poignards brandis, les « hallebardes » sont, nous l'avons vu, les supports figurés de cet imaginaire diurne : « bâtons de pouvoir », attributs du dieu de l'orage qui lance la foudre. Ainsi s'expliquent, dans une cohérence symbolique, la représentation dite du « Sorcier » (Fig. 1), bras levés et brandissant deux lames de poignard ou celle de l'anthropomorphe « aux bras en zigzag » (Fig. 2), où ce sont les bras même du personnage qui symbolisent la charge de la foudre.

L'imaginaire de la montagne sacrée prend alors sa signification : dans ce haut lieu difficile d'accès, avait lieu la rencontre avec le sacré, sous la forme ouranienne du dieu de l'orage. Il n'y a pas lieu de s'étonner de cette prééminence de représentations de type diurne, solaire et « masculin » : tout d'abord, les peuples qui faisaient le pèlerinage du Mont Bego étaient des Ligures et les Ligures, apparentés aux Celtes, se rattachent à la grande famille indo-européenne, dont les figures sacrées sont de type patriarcal et diurne (Sergent, 2000 : p. 24). D'autre part, ce culte du dieu-Père n'était pas forcément exclusif d'autres pratiques liées à la déesse-Mère. Il s'agit plutôt ici d'une « spécialisation » liée aux bénédictions demandées : en l'occurrence, le don de la pluie, qui ne peut être octroyé que sur la Montagne sacrée, par le dieu de la Foudre. Ensuite, les lieux qui aident à accéder à la sacralité sont de deux types : la montagne et la caverne, chacun se rattachant à un des deux régimes d'imaginaire : diurne, lié à la verticalité, pour la montagne ; et creux, intime, lié à la féminité et à la Grande Mère pour la caverne. Il se trouve que dans le Bego, il n'y a pas de cavernes, donc pas de place pour le deuxième type de latrerie. En revanche, nous ferons deux remarques :

- le monde féminin et le régime nocturne lié à la fécondité, sont bien présents dans les gravures du Bego, sous la forme des réticulés symbolisant la déesse Terre-Mère, fécondée par le dieu de l'Orage. On constate alors qu'il y a une forme de fonctionnalité qui associe en un couple le dieu de l'Orage et la Terre-Mère, tous deux indispensables, comme principes actifs, mâle et femelle, au processus de fécondation et donc à l'entretien de la vie. C'est tellement vrai que les auteurs de nos gravures ont pris soin de représenter les deux principes associés, par exemple sur la dalle dite du « Chef de tribu » (Fig. 3), où le dieu-Taureau et la déesse-Terre, symbolisée par un grand réticulé, se côtoient ; ou sur la dalle de « l'anthropomorphe aux bras en zigzag », qui chevauche un réticulé placé au-dessous de lui (Fig. 2). De même, la représentation dite du « Sorcier » (Fig. 1) associe des poignards (symbolisant la foudre) et un réticulé (la terre fécondée) ;



Fig. 1. Stèle dite du « Sorcier » (Lumley, 1992 : p. 67).

Fig. 1. Slab known as the “Sorcier” (Lumley, 1992: p. 67).

- et comme l’a très bien repéré H. de Lumley(1995 : p. 338), il s’est même établi une forme de « spécialisation », en même temps qu’une complémentarité, entre le secteur du Mont Bego, qui relève d’une forme de « dramatisation » (monde du dieu-Père, accidenté, austère, voire sinistre) et le secteur de Fontanalba (à l’étymologie significative, liée au monde des eaux et de la Mère), plus ouvert, plus accueillant, avec ses paysages bucoliques et relevant donc d’un imaginaire nocturne mystique. Mais les deux secteurs sont indispensables à la fonctionnalité de l’ensemble du site.

## 2.2. Une structure de type initiatique

Mais il est nécessaire pour l’homme de se situer, sur un plan existentiel, parmi ces forces cosmiques. Elles peuvent le tuer, mais aussi, elles doivent aussi le faire vivre. Donc, tous ses efforts vont tendre à se les concilier, à les annexer à son profit. C’est sans doute pour cela que les pèlerins qui faisaient l’ascension du Mont Bego ont tenu à se représenter parmi les



Fig. 2. Stèle de « l'Anthropomorphe aux bras en zigzag » (Lumley, 1995 : p. 229).

Fig. 2. Slab known as "l'Anthropomorphe aux bras en zigzag" (Lumley, 1995: p. 229).

dieux<sup>5</sup>, sous forme de ces petits personnages qui, eux aussi, brandissent des hallebardes et qui, par harmonie imitative, sont donc comme le dieu (à ceci près qu'eux n'ont pas les pieds tournés vers l'intérieur et donc qu'ils appartiennent au monde des vivants).

C'est alors qu'apparaît clairement toute la force du sacré chez ces peuples. Elle passe par la pratique du sacrifice, comme dépassement du « scandale » de l'opposition mortifère des polarités et affirmation de la complémentarité des contraires : dépassement de l'opposition vie-mort dans l'affirmation de la survie, puis de la résurrection, à travers les pratiques funéraires et les formes de l'acte sacrificiel. Marguerite Yourcenar évoquant les rituels d'enterrement des morts dans la position de l'embryon prêt à naître y voit avec raison « un

<sup>5</sup> Dans la mythologie grecque, cela caractérisait l'Âge d'Or : le temps d'avant la Chute, le moment où les hommes étaient encore admis à la table des dieux. Les choses se sont compliquées avec le Tantale, dont l'histoire marque la sortie de l'Âge d'Or...

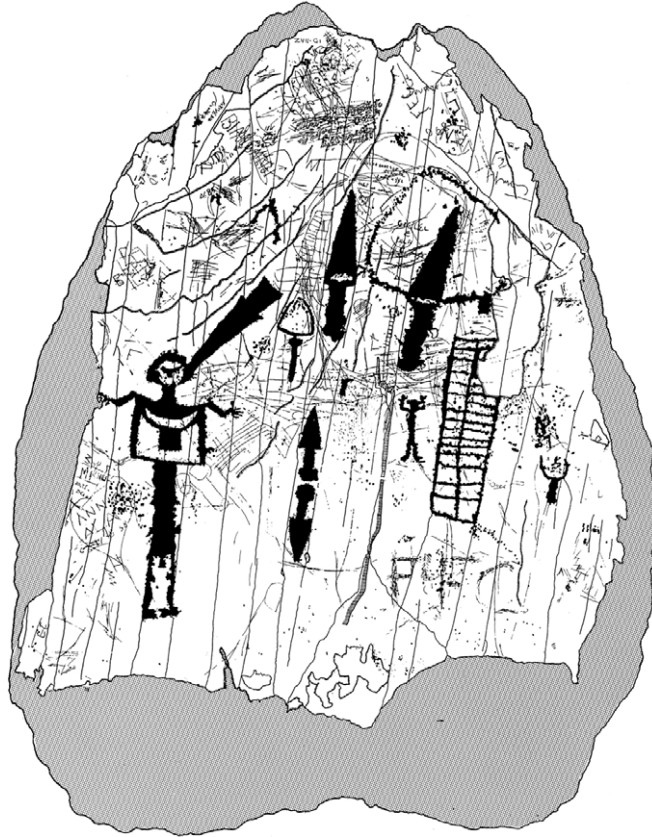


Fig. 3. Stèle dite du « Chef de Tribu » (Lumley, 1995 : p. 200).

Fig. 3. Slab known as the “Chef de Tribu” (Lumley, 1995: p. 200).

des plus beaux symboles que l’homme se soit inventé de l’immortalité » (Yourcenar, 1974 : p. 59). C’est le principe même du sacrifice, tel qu’il apparaît dans les rituels de type initiatique : l’homme entre dans le jeu et se pose comme enjeu en même temps que comme acteur d’un drame cosmique dont il devient l’élément central. Associé au sacrifice (dont il peut être la victime comme l’exécutant : cette réversibilité ne change pas fondamentalement le sens du sacrifice), il participe de cette métamorphose, de ce retournement qui permet de sortir des limites imposées par les anciens antagonismes : la mort du sacrifié, point extrême de sa « chute », est en même temps le point de départ de sa vie éternelle et de sa transfiguration. On trouve clairement cette évocation du sacrifice sur la stèle dite du « Chef de tribu », qui est en fait le dieu Bego, tauromorphe maître de l’orage, mais qui est sacrifié, comme le montre clairement le poignard, ce poignard qu’il brandissait (cf. le « Sorcier ») et qui est maintenant fiché dans sa tempe : meurtre rituel destiné à promouvoir la régénération du cosmos et qui n’est pas sans rappeler le sacrifice du Taureau cosmique par Mithra.

Bernard Sergent propose une intéressante interprétation de la figure du « Chef de tribu », plus archaïque dans ses référents que celle que nous suggérons. Pour lui, cette interpréta-

tion serait à rapprocher du mythe du combat du dieu scandinave Thorr (dieu des combats, mais aussi des orages et des moissons) contre le géant Hrungnir. Dans le combat, Thorr reçoit dans la tête une pierre à aiguiser jetée par le géant. Il est guéri par une magicienne, mais la pierre reste dans sa tête. Cette blessure serait alors une marque initiatique et Thorr s'inscrit dans la galerie de ces dieux scandinaves frappés d'une infirmité rituelle, aux côtés de Tyr, le manchot et d'Odhinn, le borgne ; ces « mutilations qualifiantes » sont en fait des manques physiques qui correspondent, en miroir et sous forme inversée, à une vertu du dieu : Odhinn est voyant, Tyr est juriste (la main sert au serment), Thorr est guerrier. Même chose, dans la galerie historico-légendaire des héros qui participent à la fondation et à la croissance de Rome, avec Horatius Coclès, le borgne et Mucius Scaevola, le manchot (Dumézil, 1966).

Le buste du « Chef de tribu » est fait de deux signes corniformes emboîtés. Or, Thorr est fils de la Terre et la Terre est représentée, dans la mythologie germanique ancienne, par une vache (cf. Tacite, *Germanie*, XL, 26). Dans les deux cas, le dieu participe des deux principes générateurs et créateurs, évoqués symboliquement à travers ses attributs et par ce « rappel » du féminin et du tellurique dans la composante masculine et héroïque.

Enfin, B. Sergent attire notre attention sur le fait (Sergent, 2000 : p. 23-29) que Thorr a pour attributs, en Scandinavie, un marteau et une double hache. Ainsi s'établit une symbolique récurrente entre notre « Chef de tribu », la figure divine de Thorr et celle de Zeus-Jupiter lanceur de foudre, dont nous verrons *infra* qu'il peut prendre la forme d'un taureau, dans l'épisode mythologique d'Europe et dont un des avatars, Jupiter Dolichenus, a pour attribut la double hache.

Rappelons qu'il n'y a rien d'étonnant à relever cette parenté entre un mythe nordique et un site des Alpes du sud : outre la récurrence propre à la fonctionnalité des systèmes symboliques, dont nous avons évoqué le principe, nous sommes ici, historiquement parlant, dans la même aire indo-européenne : ces gravures sont datées entre –2500 et –1800 ; à cette date, la région du Bego était occupée par les premières populations ligures ; ces Ligures sont des Indo-européens apparentés aux Celtes ; or Thorr est homologue du dieu celte Taranis (*ibid.*, p. 24).

Mais c'est peut-être la dalle dite du « Sorcier » dont le symbolisme est le plus explicite. Sur une même représentation, nous trouvons regroupés à droite, les deux principes (le dieu mâle, à travers les poignards ; la déesse terre fécondée, à travers les réticulés) et à gauche, le dynamisme médiateur qui leur donne un sens supplémentaire et introduit une forme de complexité (le sacrifice du dieu, avec le poignard fiché dans sa tempe, à gauche) (Lumley, 1995 : p. 201). Ainsi, le « masculin » ouranien, le « féminin » tellurique et le principe relationnel qui les unit et leur donne sens dans le vivant sont exprimés dans une même fresque, véritable *mandala*, image du monde que les graveurs du Mont Bego se donnent à voir et donnent à voir aux pèlerins qui communieront avec eux dans cette forme de savoir sacré.

La spirale est la représentation symbolique traditionnelle d'une énergie en mutation à travers la complémentarité de ses contraires. On n'est donc pas étonné d'en trouver de nombreux exemples, au Mont Bego (*ibid.*, p. 181 (spirale à six tours) ; p. 246-247 ; p. 256) (Fig. 4). On en relève aussi, on le sait, à Gavrinis, mais aussi dans la Crète de Cnossos (la symbolique du labyrinthe est voisine de celle de la spirale) et à Malte (temple de Tarxien, 2500 av. J.-C.) : preuve d'une diffusion de ce symbolisme traditionnel dans une



Fig. 4. Spirale (Lumley, 1995 : p. 276).

Fig. 4. Spiral (Lumley, 1995: p. 276).

aire géographique extrêmement vaste, où il définit les bases d'un langage symbolique commun en train de s'élaborer.

La symbolique des nombres, toujours très présente dans les rituels initiatiques (Thomas, 1998 : p. 951-953), ne semble pas absente au Mont Bego ; mais il s'agit là d'une vaste étude d'ensemble à conduire, qui outrepasserait largement les limites de ce travail. Signalons simplement que le nombre de rayons des roues, le nombre de spires des spirales, le nombre de cercles des figures circulaires concentriques, le nombre de cases des réticulés ne semblent pas liés au hasard et pourraient obéir à une savante codification ésotérique, qui participerait du sacré global de la représentation et de l'élaboration d'un véritable espace initiatique. Mais ce sont des domaines où nous avons encore beaucoup à apprendre et à explorer.

Ainsi se complète l'image du cosmos, dans sa complexité. Et les gravures du Bego nous la donnent à voir (comme se la donnaient à voir leurs auteurs) : union du Ciel et de la Terre, du Père et de la Mère et des grands principes d'énergies qu'ils incarnent, à travers une série d'images de « réconciliation », dont celles des corniformes attelés (« domestiqués ») et symbolisant l'acte fécondant de la charrue qui pénètre le sol) et celle du sacrifice, autre

forme d'accès à un dépassement et une complémentarité des contraires apparemment inconciliables. Tout se passe comme si les adversaires, posés d'abord comme combattants sur l'avant de la scène cosmique, se réconciliaient ensuite derrière la scène, dans les coulisses et œuvraient à une tâche commune de mise en ordre.

En même temps, une évolution capitale des structures du sacré apparaît lorsque l'homme s'implique, en tant qu'entité agissante (et non plus seulement « agie ») dans le processus d'initiation. La transformation se mérite, s'opère par une longue et douloureuse ascèse (dont la montée au Mont Bego était déjà un épisode). C'est bien ce qu'on repère à travers les techniques mêmes de représentation iconographique dont font état les gravures du Mont Bego : la meilleure illustration en est peut-être la gravure dite du « Christ » (Fig. 5). Elle « évoque un corniforme dont les cornes ont tendance à se refermer » (Lumley, 1992 : p. 71). Cette représentation s'inscrit dans une tendance plus générale selon laquelle les figures anthropomorphes sont « constituées par un corniforme au corps formé par un réticulé et ayant des cornes à un segment : une barre horizontale représente le front, une barre verticale le nez et deux points piquetés, de part et d'autre, les yeux » (ibid., p. 71). H. de Lumley attire ainsi notre attention sur le fait que la symbolisation tend à confondre l'homme et son totem : en même temps que les cornes se referment, c'est un visage humain qui apparaît et qu'elles tendent à représenter. L'homme, c'est le taureau et le taureau, c'est l'homme : désormais, l'initié est capable de s'identifier au dieu dont il implore les bénédictions. Nous ne sommes pas loin des schémas des cultes méditerranéens à mystères, en particulier les rituels du culte de Dionysos, où les initiés revivent les épisodes de la passion du dieu jusqu'à s'identifier complètement à lui. Le même processus s'observe dans l'univers tellurique et féminin à travers de nombreux exemples de réticulés anthropomorphisés (Lumley, 1995 : p. 198).

### 2.3. *Les attelages*

Les attelages, dont la représentation est si fréquemment attestée au Mont Bego (Fig. 6), prolongent la structure sacrificielle à travers un autre état du corniforme : non plus le taureau, mais le bœuf domestiqué<sup>6</sup>.

On sait que les grands idéogrammes de chasse datés du Paléolithique et exprimant la relation de l'homme aux forces du cosmos, à travers cet acte rituel et totémique, cette forme primitive de chamanisme qu'est la chasse, disparaissent dans la période de récession du mésolithique ; les représentations de corniformes réapparaissent au néolithique, dans l'art rupestre de Val Camonica et encore plus tard, à l'âge du bronze et au Mont Bego, mais avec une différence notable : les chasseurs sont devenus éleveurs, ils ont domestiqué l'animal et les structures symboliques de la représentation en ont été sensiblement modifiées (cf. Anati, op. cit., p. 161). Dans ce contexte, le labourage est une forme d'acte sacré, de prise de

<sup>6</sup> On remarquera que les corniformes peuvent symboliser le taureau ou le bœuf, l'animal sauvage ou l'animal domestiqué : à travers l'ambiguïté même de la représentation, on repère une « ruse » du symbolique, une façon apotropaïque d'« apprivoiser » l'ensauvagé et de l'amener vers l'ordre et la civilisation. Nous avons repéré exactement le même processus dans l'*Énéide*, à travers l'ambiguïté de l'animal qu'Énée immole au livre VIII, sur les rives du Tibre : laie ou truie ? Rite « royal » de chasse de l'animal-totem ou sacrifice d'un animal domestique et nourricier ? L'efficacité même du symbole est dans son ambiguïté. Cf. J. Thomas, « La truie blanche et les trente gorettes dans l'*Énéide* de Virgile » in *Mythologies du Porc*, Actes du colloque de Saint-Antoine-l'Abbaye, Grenoble, J. Million éd., 1999, p. 51-72.

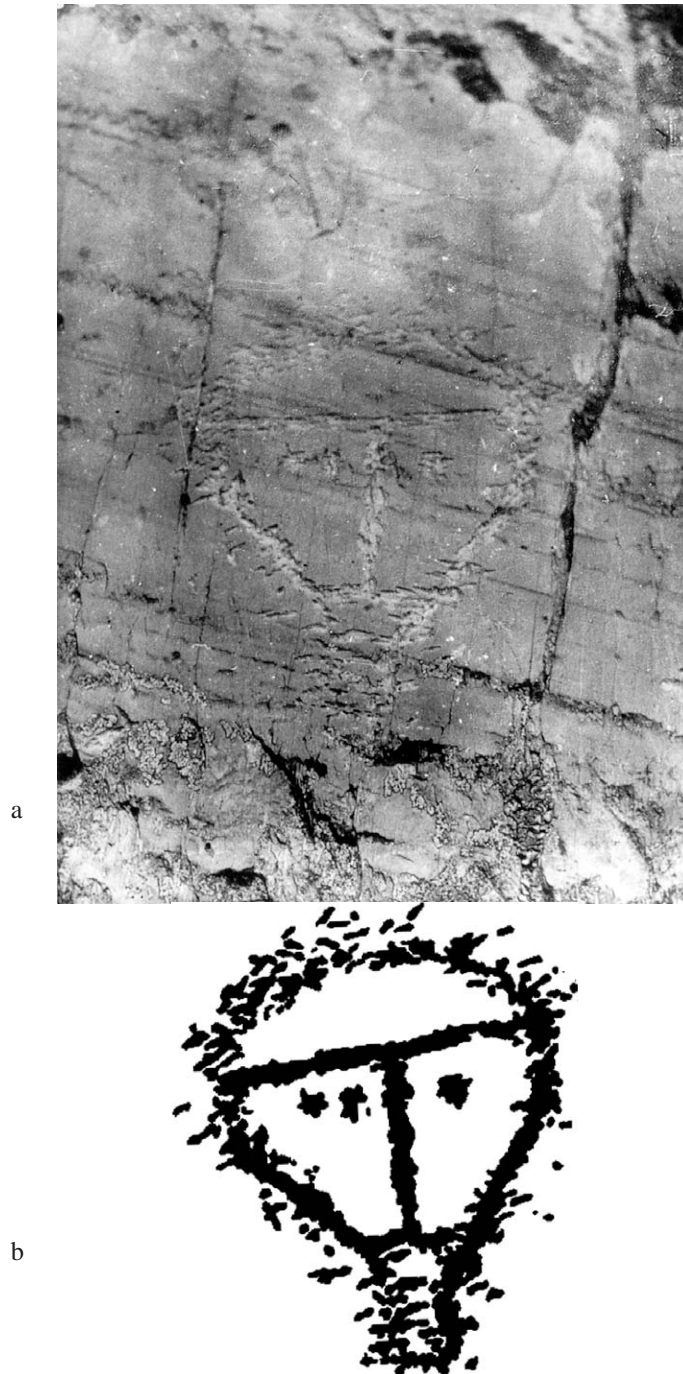


Fig. 5. Figure dite du « Christ » (Lumley, 1992 : p. 39).

Fig. 5. Representation known as the “Christ” (Lumley, 1992: p. 39).



Fig. 6. Attelages (Lumley, 1995: p. 113).

Fig. 6. Harnessing (Lumley, 1995: p. 113).

possession du sol et de mise en ordre d'un univers « ensauvagé ». Il n'est pas fondamentalement différent de la chasse, dans sa structure profonde ; mais il représente une approche qui privilégie la civilisation, alors que la chasse est une exploration dangereuse des forces non canalisées, dans la forêt ou dans la savane, pour un affrontement avec la bête fauve, qui tend à annexer les forces vives qu'elle a en elle, pour en faire bénéficier la cité où on les amène. D'où tous ces corniformes attelés du Mont Bego, symboles d'un lien établi entre l'homme et la nature, d'une forme de pacte et d'alliance dont le joug (et dans un autre contexte le métier à tisser) est le symbole. La Grèce archaïque a connu cette vénération du labourage et de l'attelage, perçus comme actes sacrés de mise en ordre et de prise de possession de l'espace : les *Buzyges* sont les premiers « lieurs de bœufs », qui pratiquent le labour sacré sur les pentes de l'Acropole. C'est pour cela que, dans ce contexte, il est interdit de sacrifier les bœufs : par le travail agraire, qui le relie très concrètement à l'homme par l'intermédiaire de l'attelage, le bœuf est en communauté avec l'homme (dans les *Géorgiques*, Virgile nous parlera en termes touchants de ce bœuf-compagnon, qui

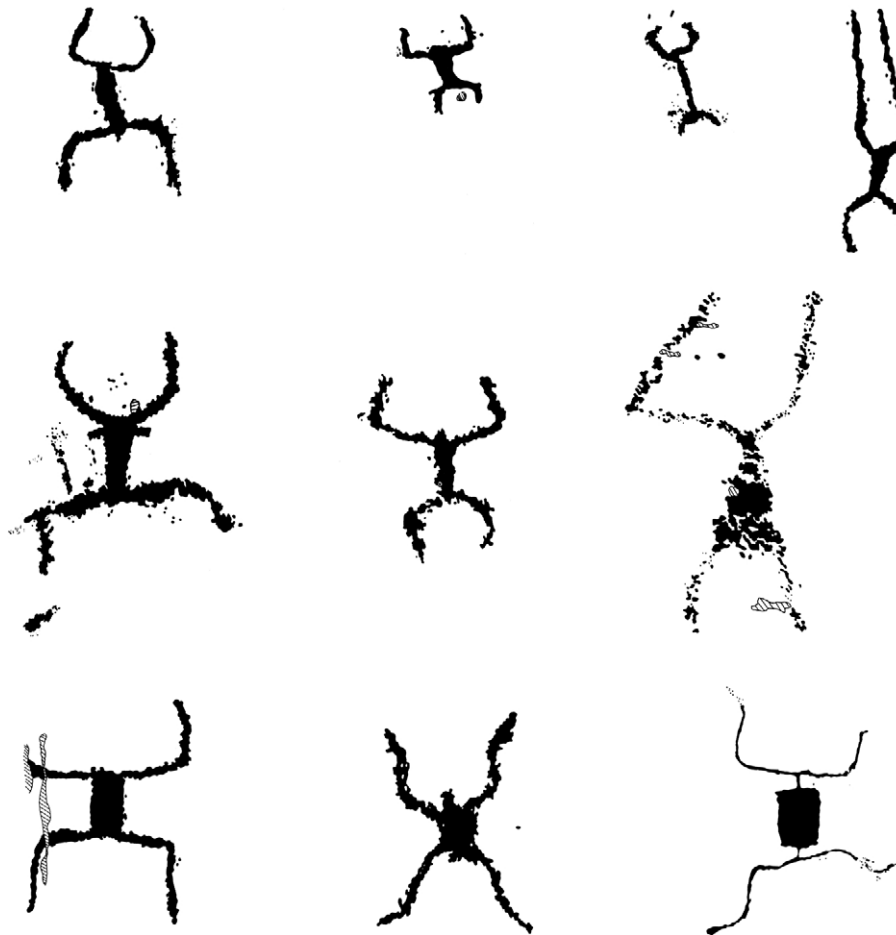


Fig. 7. Corniformes opposés (Lumley, 1995 : p. 78).

Fig. 7. Opposite "corniformes" (Lumley, 1995: p. 78).

partage jusqu'à la maison de son maître). Fondateur du premier ordre social dont le labour est le principe, dans sa relation sacrée avec le tissage, le *Buzyge* empêche donc que les deux pratiques (sacrifice et labourage) puissent se recouper, puisque le labourage, ainsi conçu, est déjà une forme de sacrifice. Si les deux pratiques avaient lieu, il s'ensuivrait une « overdose » dangereuse de sacré, qui mettrait en péril la société (cf. là-dessus Caillois, 1988). C'est pour la même raison, nous dit J. Servier, que, chez les Berbères traditionnels, il est interdit aux femmes de tisser lorsque les hommes labourent (Servier, 1962) : la Terre-mère ne pourrait supporter ces deux actes créateurs en même temps.

Certaines figures de corniformes représentées dos à dos (Fig. 7) évoquent d'ailleurs explicitement une figure de complémentarité de principes opposés et on pourrait légitimement les rapprocher de la figure symbolique classique du *vajra* indo-tibétain. Rappelons enfin qu'un texte de Pausanias (*Périégèse*, 5, 6, 17) nous autorise à envisager cette lecture ésotérique et religieuse du labourage : le *boustrophédon*, cette antique écriture grecque

rituelle, d'un seul tenant, qui parcourt le support d'écriture de gauche à droite, puis de droite à gauche et ainsi de suite, sans solution de continuité, nous rappelle le sillon unique que trace le laboureur, d'un seul mouvement alternatif en ininterrompu, en faisant tourner les bœufs. Lorsque le *boustrophédon* est une manière d'écrire, le texte y est parcouru « d'un seul mouvement, sans revenir en arrière pour passer d'une ligne à l'autre. L'écriture est ainsi obligée d'aller de gauche à droite, puis de droite à gauche, inversant le sens des lettres qui sont écrites à l'endroit et à l'envers successivement » (Durand, 1986 : p. 181). Cette pratique du *boustrophédon* établit clairement une parenté symbolique entre le texte et le sillon : tous deux participent d'une mise en ordre rituelle de l'espace. Cette mise en ordre se fait sous forme d'un tissage, d'un mouvement alternatif, qui relie pour produire une surface. C'est bien là aussi le principe du tissage<sup>7</sup>, toujours associé symboliquement au labourage dans les sociétés traditionnelles et qui se définit comme un mouvement unique dans des directions contradictoires. Rappelons que les pâtres du Bego pratiquaient le tissage et qu'ils en connaissaient sans doute aussi la signification symbolique traditionnelle. Tous les couples d'opposés du Bego prennent alors une autre dimension, en s'inscrivant dans cette symbolique initiatique de la relation des contraires et de leur mise en complémentarité, associée au dépassement de cette dualité. Enfin, l'étymologie grecque souligne la parenté entre *histoboeus*, le timon de l'attelage et *histos*, le métier à tisser (et le mât du navire...) (Thomas, 1989: p. 133-137). Il aurait donc bien une figure prégnante du « tissage », comme *nexus*, « nœud » et croisement des énergies complémentaires, mise en relation, qui serait le symbole central du processus initiatique et qui serait bien présent au Bego, sous des formes encore frustes, mais multiples. Au Bego, la pensée de type initiatique prend racine et naissance. Et ces symboles figurés par des hommes qui, pour le faire, ont dû endurer le froid, la fatigue, la souffrance, au-delà de ce que nous autres appellerions le raisonnable, montrent que, comme le dit C.G. Jung, « les expériences de maladie et de torture, de mort et de guérison du chaman, contiennent déjà ce qui sera à un niveau plus élevé la pensée du sacrifice, du renouvellement intégral, de la transsubstantiation, [...], en un mot de l'apothéose » (Jung, 1971). Car, à bien des égards, nos bergers du Bego apparaissent comme des sortes de chamans. C'est la force même du sacré qui s'enracine en eux, à travers leur obstination à figurer leurs croyances, à se donner à voir le cosmos et ses forces primordiales ; et c'est le moment de rappeler, avec M. Eliade, que « En somme, le sacré est un élément dans la structure de la conscience et non un stade dans l'histoire de cette conscience. Aux niveaux les plus archaïques de culture, vivre en tant qu'être humain est en soi un acte religieux, car l'alimentation, la vie sexuelle et le travail ont une valeur sacramentale. Autrement dit, être — ou plutôt devenir — un homme signifie être “ religieux ” » (Eliade, 1978 : p. 7).

L'aiguillon est indispensable au labour. Vu l'importance de cette symbolique de l'attelage au Bego, on peut se demander s'il ne faudrait pas revoir l'interprétation de certaines hallebardes comme aiguillons. Elles ne seraient alors plus associées au premier régime de l'imaginaire (du côté des haches et des poignards), mais au deuxième (du côté de l'initiation, du tissage, du labourage et des mises en ordre de l'espace).

<sup>7</sup> Sur la lecture de la symbolique initiatique du tissage dans les sociétés traditionnelles en général et dans la société grecque archaïque en particulier, cf. J. Thomas, article « Tissage » du *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*, p. 1300 ; et J. Scheid et J. Svenbro, *Le Métier de Zeus. Mythe du tissage et du tissu dans le monde gréco-romain*, Paris, La découverte, 1994.

### 3. Permanence de cette structure

#### 3.1. Prolongements et rémanences. La Crète minoenne. La culture gréco-romaine

Réconciliation des contraires : la guerre et l'alliance, le glaive et la balance : c'est ce que nous affirment les gravures du Mont Bego. L'antiquiste que je suis voudrait maintenant insister sur le fait que ce qui nous est ainsi donné à voir est loin d'être isolé ou spécifique. Dans d'autres aires culturelles du bassin méditerranéen, on assiste à des genèses qui installent elles aussi un culte du dieu-foudre de la montagne et un culte du taureau.

##### 3.1.1. Le dieu de la Montagne

Dans la Grèce archaïque, on repère très tôt des cultes pastoraux et montagnards. La plupart de ces sanctuaires sont dédiés à Zeus Ombrios, dieu de la pluie, comme au Mont Hymette. Dans sa monumentale et classique étude sur le sujet, A.B. Cook a dénombré pas moins d'une centaine de ces cultes montagnards (Cook, 1914-1940). Dans l'imaginaire des anciens Grecs, l'*oros*, la montagne, est par excellence le lieu de la sauvagerie, le monde inexploré. Elle est le lieu du déferlement de toutes les violences. C'est sur le Cithéron qu'Actéon est mis en pièces par ses chiens et que Penthée est tué par les Bacchantes. De façon générale, c'est le lieu monstrueux où l'ordre de la civilisation n'existe plus et où tout est donc possible : dans cet espace d'inversion, ce qui est normalement séparé s'y trouve réuni et à l'inverse, les distinctions, les mises en ordre et en perspective qu'impose la cité n'ont plus cours. Dans le livre IV de l'*Enéide*, l'union « sauvage » d'Enée et de Didon, sur une montagne, dans une grotte, participe encore de ce double imaginaire d'une nature sauvage et non canalisée et par son côté « hors-la-loi », préfigure les malheurs et les tragédies qui suivront. Il n'est pas innocent que ce soit dans la montagne escarpée, inaccessible, que, véritables *outlaws*, ils s'adonnent à leur passion interdite, réprouvée par le *fatum* et l'histoire des hommes en train de s'écrire. La montagne est alors le lieu par excellence de la métamorphose, puisqu'elle entraîne un effondrement des distinctions.

On sait par ailleurs que malgré cette dimension effrayante, la montagne reste indispensable au monde des hommes de la plaine (Buxton, 1966 : p. 112) : dans de nombreuses régions, en des circonstances et des dates rituellement fixées, la cité venait à la montagne, en des formes de pèlerinages. Les Platéens transportaient des images de bois sculpté jusqu'au sommet du Cithéron et les y brûlaient en l'honneur de Zeus et d'Héra : le dieu de la foudre et la Grande Mère de la fécondité étaient associés dans une même pratique rituelle, comme au Mont Bego.

R. Buxton cite (op. cit. p. 113) un passage attribué à Dicéarque et qui n'est pas sans nous rappeler l'ambiance de ce que devaient être ces pèlerinages pastoraux du Mont Bego :

« Au sommet de l'*oros* se trouve ce que l'on appelle la caverne de Chiron et le sanctuaire de Zeus Actaios<sup>8</sup>. Lorsque apparaît l'étoile du Chien, à l'époque des plus grosses chaleurs, ceux qui, parmi les plus connus des citoyens, sont dans leur prime jeunesse et qui ont été choisis à cette fin en présence du prêtre, gravissent la montagne jusqu'à ce qu'ils atteignent cette caverne, revêtus d'épaisses toisons neuves, tant le froid est intense sur la montagne ».

<sup>8</sup> On remarquera l'association de l'imaginaire de la montagne et de celui de la grotte.

Il y a fort à parier que les auteurs des gravures du Bego avaient de la même façon soigneusement été choisis pour leurs aptitudes, puis consacrés par les prêtres (à moins qu'il ne s'agisse des prêtres eux-mêmes ; mais le principe de la consécration rend les frontières entre corps des prêtres et communauté des citoyens moins clivées dans ces sociétés traditionnelles que dans nos sociétés ; tout être convenablement consacré et purifié est apte à rencontrer la divinité).

On trouve encore des traces de la hiérogamie du dieu-Foudre et de la Grande Mère fécondée dans un passage des *Géorgiques* (II, 325-327), déjà inspiré d'Homère et où Jupiter s'unit à son épouse Junon :

« *Tum Pater omnipotens fecundis imbribus Aether conjugis in gremium laetae descendit et omnis magnus alit magno commixtus corpore fetus* ».

« Alors le Père tout-puissant, l'Éther, descend en pluies fécondantes dans le sein de son épouse prolifique et uni dans une puissante étreinte à son corps puissant, vivifie tous les embryons ».

On sent encore passer le grand souffle des mythes originels. C'est le moment de se souvenir que Jupiter est le porteur de foudre et que son image de Père et de roi des dieux prolonge dans la société gréco-romaine l'imaginaire du dieu de la Foudre que nous avons repéré sur le Bego. On comprend mieux alors les syncrétismes qui ont tendu, dans le bassin méditerranéen, à le confondre avec d'autres divinités porteuses de bipennes ou de la *labrys* crétoise, cette hache à double croissant, à l'image de ce Jupiter Dolichenus, apparenté au Baal carthaginois et syriaque et dont le culte se répandit dans toutes les provinces, d'Afrique en Bretagne, par le canal de l'armée romaine. Primitivement génie de l'orage, il est représenté tenant de la main gauche une foudre et de la main droite une double hache. Mais ce qui nous intéresse encore plus et nous ramène au Mont Bego, c'est qu'il est représenté chevauchant un taureau qu'il domine, en sacrificateur et en régénérateur (Thomas, 1998 : p. 437). N'oublions pas enfin que Mithra, le sacrificateur du Taureau, est lié au Soleil, dont il est l'« ami » (ibid., p. 864-866), ce qui scelle son origine ouranienne et le rattache aux Porteurs de foudre : du dieu du Bego à Mithra, en passant par Zeus enlevant Europe et Jupiter Dolichenus, le schéma symbolique relationnel fait apparaître une claire similitude.

On voit une différence avec les représentations du Bego : sur la montagne ligure, le dieu est le taureau, dans un système du sacré proche du totémisme : les forces divines sont identifiées à l'animal ; l'homme est déjà là, mais plus petit et figuré à côté de la scène primordiale, à laquelle il s'associe toutefois, en brandissant sa hallebarde. Alors que dans le culte de Mithra ou celui de Jupiter Dolichenus ou dans l'épisode du Minotaure, c'est le dieu ou le héros divinisé qui tue le taureau, par un phénomène d'extraversion : dans une forme de civilisation qui prend ses distances avec la nature et la sauvagerie, la figure centrale du sacrifice nous représente le dieu ou l'homme-dieu prenant possession des forces brutes de la nature (symbolisées par le taureau) et les redistribuant en bénédictions fécondes à la communauté humaine unie à lui par la prière et le sacrifice. Déjà, les attelages du Bego préfiguraient une forme d'union de l'homme et de la divinité moins sauvage que ces sacrifices totémiques des origines ; et le dieu de l'orage de la stèle du « Chef de tribu » est déjà sacrifié. Par qui ? On ne le sait encore ; mais on sent que l'homme prend de plus en plus son destin en main et cela nous conduit à poser comme une hypothèse plausible que les pasteurs qui venaient au Bego étaient sans doute investis d'un pouvoir liturgique qui en

faisait d'authentiques officiants d'une cérémonie initiatique, une forme de pèlerinage où ils étaient peut-être les représentants de la communauté pastorale, venus sur la montagne sacrée pour demander au dieu de l'orage de reproduire le miracle du retour de la pluie fécondante et source de vie. Ce qui est sûr, c'est qu'ils ne faisaient que s'inscrire dans un ensemble de pratiques bien attesté dans le bassin méditerranéen, depuis le rituel fort ancien de la consécration des prémices (seul le dieu a droit à la première récolte, car elle est tellement « forte » et chargée d'énergie qu'elle n'est pas assimilable par de simples mortels) jusqu'aux pratiques charmantes inscrites dans le rituel mystérieux des Jardins d'Adonis, ces jardins artificiels, tôt poussés au soleil et aussi vite fanés, qui symbolisaient la vie éphémère d'Adonis (Détienne, 1979). L'épisode virgilien des « noces » maudites d'Énée et de Didon, sur la montagne, que nous évoquions *supra*, apparaît alors comme une sorte de double inversé et de perversion de cette hiérogamie que les héros, alors déchus, caricaturent et profanent.

### 3.1.2. *Le dieu Taureau*

À la période de production des gravures du Mont Bego (-2500 - -1800), la partie orientale du bassin méditerranéen connaît un état de civilisation incomparable. La civilisation minoenne est dans tout son éclat et les grands empires assyro-babyloniens ont changé les structures sociales du monde antique. L'écriture crée sa révolution et les peuples se racontent leurs mythes dans l'Épopée de Gilgamesh, le premier grand texte littéraire de l'Antiquité. Voici un tout autre mode d'écriture que nos idéogrammes du Bego. Pourtant, à bien y regarder, les structures d'imaginaires ne sont pas si différentes ; et les pâtes frustrées du Bego ont retrouvé, avec leurs moyens, un discours symbolique très proche des histoires des rois d'Ourouk en Mésopotamie. Il est vrai que les Hittites, comme les Ligures, sont des Indo-européens. Mais nous avons affaire à deux mondes qui se sont côtoyés sans savoir qu'ils existaient, deux univers totalement séparés. Pourtant, le récit des origines reprend les mêmes thèmes : Gilgamesh, aidé de son « double » jumeau Enkidu, compte l'affrontement avec le taureau céleste au nombre des épreuves initiatiques qui lui sont imposées :

« *Et Gilgamesh, comme un vaillant, plongeait ses cornes entre ses cornes, ses cornes et sa nuque du taureau* » (tablette 6, ligne 150-151, in Bottéro, *L'Épopée de Gilgamesh*, 1992 : p. 132). On sait l'importance de la figure du taureau dans la civilisation minoenne :

- par les rituels initiatiques liés à l'acrobatie sur les cornes du taureau, lors des jeux taurins et où « le franchissement du taureau, animal cosmique, en pleine course, en exécutant une pirouette, équivaut à une forme d'ordalie : en mimant l'ordre du cosmos, l'homme entre dans les forces du cosmos et se les concilie » (Thomas, 2001 : p. 80) ;
- dans le récit, initiatique lui aussi, mais plus tardif, du meurtre du Minotaure par Thésée, héros solaire fondateur d'Athènes et instaurateur du rituel initiatique de la Danse des Grues et du tissage du voile d'Athéna.

Plus tard, le culte de Mithra reprendra explicitement comme symbole central l'image du héros taurochtone. Mais le principe du sacrifice se retrouve, identique dans l'esprit, à travers toutes les grandes figures de sacrifié liées aux cultes méditerranéens à mystères : Hyacinthe, Attis, Adonis, Dionysos, Osiris, Orphée, ...et le christianisme lui-même n'est pas de nature fondamentalement différente (à ceci près que son récit hagiographique se démarque des autres récits mystérieux par le fait que le sacrifié choisit son sacrifice et l'assume par un acte volontaire). Nous retrouverons encore ces Chanteurs victimes du

sacrifice dans les *Bucoliques* de Virgile, à travers les personnages de Daphnis et de Gallus, prolongateurs du mythe d'Orphée.

### 3.1.3. Europe

Soulignons enfin qu'un mythe grec très célèbre associe explicitement le dieu lanceur de foudre et le dieu-Taureau : c'est l'histoire de l'enlèvement d'Europe, où l'on sait que Zeus (le lanceur de foudre) n'hésite pas, pour parvenir à ses fins, à se métamorphoser en taureau : dans la mythologie grecque comme au Mont Bego le dieu lanceur de foudre et le dieu-Taureau ne font qu'un. Quand on songe à l'impact de ce mythe sur l'imaginaire occidental (c'est à partir de lui et donc d'une certaine façon autour de lui que notre Europe s'est identifiée, par des processus complexes), il est étonnant que les méthodologies de l'imaginaire nous permettent d'en relever déjà des traces dans l'imaginaire de ces pâtres ligures qui montaient, dans le froid et la solitude du Mont Bego, rendre un culte au dieu de l'Orage...

### Références

- Anati, E., 2001. *La religion des origines*, (trad. de l'italien). Hatier « Pluriel », Paris.
- Buxton, R., 1996. *La Grèce de l'imaginaire. Les contextes de la mythologie*. La Découverte, Paris.
- Caillois, R., 1988. (1939). *L'Homme et le sacré*. Gallimard, Paris.
- Cook, A.B., 1914-1940. *Zeus. A Study in Ancient Religion*. Cambridge University Press.
- Détienne, M., 1979. Gallimard. *Les Jardins d'Adonis*. Paris.
- Dumézil, G., 1966. *La religion romaine archaïque*. Payot, Paris.
- Durand, G., 1960. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. Dunod (1<sup>re</sup> édition 1960), Paris.
- Durand, G., 1961. *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme*. Paris, Corti.
- Durand, J.L., 1986. *Sacrifice et labour en Grèce ancienne*. la Découverte, Paris.
- Eliade, M., 1978. *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Tome I. Payot, Paris.
- Gallais, P., Thomas, J., 1997. *L'arbre et la forêt dans l'Énéide et l'Éneas. De la psyché antique à la psyché médiévale*. Champion, Paris.
- Jung, C.G., 1971. *Les racines de la conscience*, V, 3, « Messe et processus d'individuation ». Buchet-Chastel, Paris.
- Bottéro, J. (Ed.), 1992. *L'Épopée de Gilgamesh*. Gallimard, Paris.
- Leroi-Gourhan, A., 1964. *Le geste et la parole. Technique et langage*, Vol. I. Albin Michel, Paris.
- Leroi-Gourhan, A., 1965. *Le geste et la parole. La mémoire et les rythmes*, Vol. II. Albin Michel, Paris.
- Lévêque, P., 1997. *Introduction aux premières religions. Bêtes, hommes et dieux*. LGF « Poche », Paris.
- Lumley de, H., 1992. *Le Mont Bego*. Édition de la Bibliothèque Nationale.
- Lumley de, H., 1995. *Le Grandiose et le sacré*. Édisud, Aix-en-Provence.
- Lupasco, S., 1951. *Le principe de l'antagonisme et la logique de l'énergie*. Hermann, Paris.
- Morin, E., 1987. *Penser l'Europe*. Gallimard, Paris.
- Sergent, B., 2000. « Thorr à la Vallée des Merveilles ». *Substitution et actualisation des mythes*. édition Omega, Turin.
- Servier, J., 1962. *Les Portes de l'Année*. R. Laffont, Paris.
- Thomas, J., 1989. « L'espace du héros ou les destins croisés ». *Wegkreuzungen, Eranos Jahrbuch 1987*. Frankfurt, Insel Verlag.
- Thomas, J., 1998. Article « Dolichenus (Jupiter) ». *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*. PUF, Paris, pp. 437.
- Thomas, J., 1998. Article « Mithra ». *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*. PUF, Paris, pp. 864–866.
- Thomas, J., 1998. Article « Numérologie ». *Dictionnaire critique de l'Ésotérisme*. PUF, Paris, pp. 951–953.
- Thomas, J., 2001. « Deux figures de l'imaginaire gréco-romain : l'acrobate et le plongeur ». *Études sur l'imaginaire. Mélanges offerts à Cl.G. Dubois, (G. Peylet dir.)*. L'Harmattan, Paris.
- Thomas, J., 2003. « L'imaginaire romain ». *Ancient Roman Mosaics. Paths through the Classical Mind, Actes du colloque international de Luxembourg, mars 2000 (dir. Ch.-M. Ternes)*. Linden, Luxembourg, pp. 1–23.
- Yourcenar, M., 1974. *Souvenirs pieux*. Gallimard, Paris.